Supplément à la « Vie Spirituelle »
Novembre 1929

ÉTUDES ET DOCUMENTS

L'impeccabilité dans l'état d'union transformante

d'après saint JEAN DE LA CROIX

L'union transformante est considérée par les mystiques et les théologiens comme indissoluble. « Lorsqu'il a plu à Dieu d'introduire une âme dans l'état suprême du mariage spirituel, elle n'en sort plus », affirme saint Jean de la Croix (1). « Elle demeure toujours avec son Dieu, pareille, dit sainte Térèse, à un petit ruisselet qui se jette dans la mer et qu'il est impossible d'en séparer (2). »

De ce caractère indissoluble de l'union parfaite est-il permis de conclure que, désormais, l'âme est impeccable et assurée de son salut?

Rien, dans le dépôt de la révélation, n'offre les éléments nécessaires à la solution d'un tel problème. Notre seule base d'information est l'expérience des mystiques. Aussi a-t-on recours d'ordinaire au témoignage autorisé de sainte Térèse et de saint Jean de la Croix. Malheureusement, l'expérience de ces deux grands contemplatifs n'est pas identique sur ce point particulier, et leurs affirmations paraissent contradictoires. D'où l'embarras des théo-

(1) *Cantique spirituel*, strophe XXVI. *Œuvres spirituelles*, trad. H. Hoornaert, t. IV, p. 165. — C'est d'après cette traduction que seront cités tous les textes de saint Jean de la Croix.

(2) *Le Château intérieur*, 7e Demeure, ch. 1. *Œuvres complètes*, trad. des Carmélites de Paris, t. VI, p. 287. — Tous les textes de sainte Térèse seront cités d'après cette traduction.

riciens de la mystique lorsqu'ils abordent cette question. Après avoir cité quelques lignes du *Château intérieur* et une phrase du *Cantique spirituel*, ils constatent, entre les deux témoignages, une différence évidente. Les uns concluent alors : « Malgré la différence notable de ton entre ces paroles de sainte Térèse et celles de saint Jean de la Croix, il nous est impossible d'y voir une doctrine différente (1). » Comment? Pourquoi? On ne l'explique pas. Les autres reconnaissent qu'il y a « une différence de vues » entre les deux mystiques; puis, écartant sans façon l'opinion de saint Jean de la Croix, ils justifient leur préférence pour celle de sainte Térèse par cette étonnante déclaration : « Il nous semble, disent-ils, que le langage de sainte Térèse est plus conforme à celui de la théologie... (2) » Eh quoi! Le grand docteur serait-il en défaut sur un point de cette importance, lui qui, « au jugement du Siège Apostolique, a été éclairé des lumières d'en haut pour traiter la matière des secrets divins », lui dont les livres sur la théologie mystique « sont remplis d'une sagesse toute céleste (3) »?

Mais, est-on vraiment réduit à l'alternative de choisir entre les deux mystiques, ou de recourir à une subtile exégèse pour forcer des textes très dissemblables à nous livrer une seule et même pensée? Ne pourrait-on pas montrer qu'il n'y a entre eux qu'une opposition apparente et que s'il y a une différence réelle entre la pensée de saint Jean de la Croix et celle de sainte Térèse, l'une diffère de l'autre comme le plus parfait diffère du moins parfait, cette différence n'impliquant aucune contradiction? La question, croyons-nous, vaut d'être examinée de près. Il importe, avant tout, de relire attentivement les textes. Nous citerons donc les principaux passages où sainte Térèse (assez brièvement), et saint Jean de la Croix (avec

(1) Mgr Farges, *Les Phénomènes mystiques*, 2e éd., t. I, p. 227.
(2) Ad. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, n° 1471.
(3) *Bréviaire Romain*, Office de saint Jean de la Croix, 24 novembre.

une grande richesse de détails) ont exprimé leur pensée au sujet de l'impeccabilité des âmes élevées par Dieu au plus haut degré de l'union : le mariage spirituel (1).

*
* *

1) Témoignage de sainte Térèse. — Ses biographes nous apprennent que la sainte réformatrice fut élevée à l'union transformante à l'âge de 57 ans, et qu'elle mourut dix ans plus tard (1582). On sait qu'elle a parlé de cette union dans les derniers chapitres du *Château intérieur*, ouvrage qu'elle composa en 1577, cinq ans avant sa mort. A ce traité, l'on peut appliquer la déclaration faite par la sainte dans le prologue du *Chemin de la perfection* : « Je ne dirai rien dont je n'aie l'expérience, soit pour l'avoir éprouvé en moi-même, soit pour l'avoir vu dans les autres (2). » Or, parlant de la septième demeure où s'accomplit le mariage spirituel, la sainte écrit :

« L'âme introduite en cette demeure n'est plus sujette aux mouvements ordinaires des sens et de l'imagination : du moins ils ne peuvent lui nuire ni lui ôter la paix. J'ai l'air de dire, n'est-ce pas? qu'une fois gratifiée d'une telle faveur, l'âme est certaine de son salut et à l'abri de toute rechute. Et cependant, telle n'est pas ma pensée : toutes les fois que je dis que l'âme est en assurance, cela doit s'entendre : aussi longtemps que la divine Majesté la tiendra dans sa main et qu'elle-même ne l'offensera pas. Je sais, du moins, à n'en pouvoir douter, que la personne en question, [c'est d'elle-même qu'il s'agit], bien qu'arrivée à cet état et y persévérant depuis des années, ne se croit

(1) Ce terme de mariage spirituel n'est pas toujours employé comme synonyme d'union transformante : il désigne parfois le degré qui précède immédiatement celle-ci. Pour éviter toute équivoque, le lecteur est prévenu que dans cet article, aussi bien que dans les traités de saint Jean de la Croix, mariage spirituel et union transformante désigneront toujours le même degré d'union à Dieu.

(2) *Chemin*, Prologue, t. V, p. 31.

pas en assurance. Elle craint, bien plus qu'auparavant, de commettre la moindre offense contre Dieu. Sa peine et sa confusion sont continuelles en voyant d'un côté le peu qui est en son pouvoir, et de l'autre, l'étendue de ses obligations (1). » Plus loin (au chapitre IV), la sainte écrit : « Ne vous imaginez pas non plus que, malgré ces grands désirs et cette ferme détermination de ne commettre pour rien au monde une imperfection, il n'arrive pas à ces âmes d'en commettre beaucoup et même des péchés, non toutefois avec advertance, car le Seigneur leur donne, je crois, un secours très spécial pour s'en garantir. Je parle des péchés véniels, car pour ce qui est des mortels clairement reconnus elles en sont préservées : mais elles ne sont pas sûres de n'en avoir pas commis quelques-uns dont elles ne se rendent pas compte, et ce doit être pour elles un bien grand tourment. Elles en éprouvent un autre à la vue des âmes qui se perdent, et bien qu'elles aient, sous certains rapports, une grande espérance de n'être pas de ce nombre, lorsqu'elles songent à certains personnages que l'Écriture mentionne comme ayant été favorisés de Dieu, un Salomon, par exemple (2), qui a eu tant de communications avec sa Majesté, elles ne peuvent, je le répète, s'empêcher de craindre. Ainsi, mes sœurs, que celle d'entre vous qui se figurerait être le plus en sûreté soit celle qui craigne davantage (3). » Ainsi, d'après sainte Térèse, l'âme transformée demeure incertaine de son salut, mais elle a une grande espérance de n'être pas au nombre des réprouvés : sans être à l'abri de toute rechute, elle est préservée des péchés mortels clairement reconnus, et elle reçoit un secours très spécial qui la garantit des péchés véniels commis avec advertance. L'âme n'est cependant pas en assurance, et elle ne peut s'empêcher de craindre.

(1) *Château*, 7e Demeure, ch. 2, t. VI, p. 290.
(2) III *Reg.*, cap. XI.
(3) *Château*, 7e Demeure, ch. 4, t. VI, p. 305.

Mais, on voudra bien le remarquer, en parlant de la sorte, la sainte énonce une opinion fondée exclusivement sur son expérience personnelle, sur un fait particulier : elle ne prétend point formuler un principe général et absolu excluant la possibilité du contraire. En effet, si elle cède tout d'abord à la tendance commune aux écrivains spirituels de transposer sur le plan doctrinal leur expérience propre, elle se reprend bien vite et ajoute : « Je sais, du moins, à n'en pas douter, (qu'il en est ainsi pour moi) ». Qu'il en soit, ou qu'il en puisse être différemment pour d'autres, la sainte ne le dit pas, mais elle ne défend pas de le penser.

*
* *

2) Témoignage de saint Jean de la Croix. — Comme sainte Térèse, le saint docteur fut élevé à l'union transformante. A quelle époque de sa vie? On ne sait. Probablement au cours des huit mois qu'il passa dans le cachot de Tolède (décembre 1577-août 1578) où les strophes ardentes de son *Cantique spirituel* jaillirent spontanément de son cœur brûlant d'amour : peut-être beaucoup plus tôt. Cette union, point culminant de sa vie intérieure, forme le point central de toute sa doctrine. Il y fait allusion dans la *Montée du Carmel* et il en traite longuement dans *La vive flamme d'amour* ainsi que dans la seconde moitié de son commentaire du *Cantique* (ces deux derniers écrits rédigés l'un au début, l'autre à la fin de la même année 1584).

Toute sa doctrine mystique est fondée sur l'expérience : son expérience personnelle d'abord, puis l'expérience des âmes qui se confièrent à sa direction. Au rebours de sainte Térèse, le saint n'invoque jamais l'une ou l'autre de ses expériences à l'appui de ce qu'il affirme. Une fois pour toutes, il fait, dans le prologue du *Cantique*, cette déclaration : « Pour lui donner plus d'autorité (à mon enseignement) je n'entends pas me fier à ma propre intelligence, ni à mon expérience, ni à ce que j'ai appris par

mes rapports avec des personnes spirituelles. *Je m'en servirai, certes,* mais je n'affirmerai, surtout pour résoudre des questions particulièrement difficiles, que ce qui est confirmé par la sainte Écriture (1). » Faut-il rappeler qu'à sa grande expérience des âmes le saint joignait une connaissance approfondie de la sainte Écriture, de la philosophie scolastique et de la théologie? En ces trois domaines, il avait acquis toute la science que pouvait donner l'enseignement supérieur de son temps.

Or, à propos des privilèges exceptionnels que Dieu confère à l'âme dans l'union transformante, saint Jean de la Croix s'exprime tout autrement que sainte Térèse. Il traite plus longuement de cet état sublime et, décrivant « la plus grande somme de faveurs que Dieu accorde d'ordinaire à l'âme appelée à cette intime union », il écrit cette phrase tant de fois citée et si discutée : « A mon avis, l'âme ne peut jamais être mise en possession de cet état, sans se trouver en même temps confirmée en grâce, car de part et d'autre la fidélité devient inébranlable, et celle de Dieu se manifeste ainsi à l'âme (2). »

S'agit-il ici, comme on l'a dit (3), d'une simple confirmation de fait, l'âme recevant cette faveur exceptionnelle sans le savoir? Certes, c'est là un cas possible (4). Mais est-ce la pensée de saint Jean de la Croix? Il semble que non. Sans doute, il ne dit pas explicitement que l'âme est avertie, par une révélation spéciale, du don qu'elle reçoit, mais ne le suppose-t-il pas en disant que la confirmation en grâce manifeste à l'âme la fidélité de Dieu? Pour con-

(1) *Cantique spirituel,* Prologue, t. IV, p. 4.

(2) *Cantique,* str. XXII, t. IV, pp. 140-141.

(3) R.P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, O.C.D., *L'union transformante,* Vie Spirituelle, mai 1927, p. 249.

(4) Cas possible, disons-nous, et qui, par sa nature même, échappe à tout contrôle. On ne peut connaître qu'une âme est confirmée en grâce — qu'il s'agisse de soi-même ou d'un autre — que par une révélation divine. Pour admettre qu'une âme a été confirmée en grâce à son insu, il faut donc que cette faveur ait été divinement révélée à un autre, à son confesseur par exemple ou à son directeur.

naître celle-ci, l'âme doit d'abord connaître celle-là. De plus, saint Jean déclare ailleurs que « cette âme est consciente des richesses divines dont elle est comblée (1). — Elle sait qu'elle est déjà pure et riche de vertus, toute disposée à la récompense éternelle, car Dieu lui permet en cet état de voir sa beauté, lui confie les dons et les vertus dont il l'a enrichie, vu qu'en elle tout se change en louange et en amour (2) ». Ajoutons que ceci est conforme à l'expérience personnelle du saint, expérience dont il a certainement tenu compte. A l'occasion de sa première messe — c'était en 1567 et il avait vingt-cinq ans — il demanda à Dieu la grâce de ne jamais l'offenser. « Et il reçut l'assurance qu'il était en ce jour mis en état de parfaite innocence et qu'il était confirmé en grâce, en sorte qu'il ne l'offenserait jamais mortellement (3). » Il est en outre fort vraisemblable que toutes les âmes transformées dont il reçut les confidences avaient bénéficié de la même faveur : sinon, comment le saint docteur, qui est bon logicien, aurait-il pu croire et enseigner que *jamais* une âme n'est admise à l'union parfaite, sans être *en même temps* confirmée en grâce?

Soit! dira-t-on. Mais cette doctrine est-elle d'accord avec l'enseignement de l'Église et de ses théologiens?

Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler cet enseignement. D'après le concile de Trente, nul ici-bas ne peut, sans révélation spéciale, avoir la certitude absolue et infaillible de son état de grâce et, à plus forte raison, celle d'y persévérer jusqu'à la mort (4). Formule négative, mais d'où on peut logiquement tirer la proposition affirmative suivante : « Par une révélation spéciale, quelqu'un peut ici-bas avoir la certitude absolue de son état de grâce et celle d'y persévérer jusqu'à la mort. » Cette révélation est-

(1) *Cantique*, str. XXI, t. IV, p. 133.
(2) *Vive Flamme*, str. I, t. III, p. 166.
(3) R. P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, O. C. D., *Saint Jean de la Croix*, éditions de la Vie Spirituelle, p. 9.
(4) *Sessio VI*, cap. IX et XIII, Can. 13, 14, 16.

elle possible? Dieu l'a-t-il faite à certaines âmes? Saint Thomas l'enseigne en des textes clairs et précis : « Nul ne peut savoir par lui-même s'il est digne de haine ou d'amour : mais cela peut lui être manifesté divinement pour une certaine utilité (1). » — Par révélation, l'homme peut savoir qu'il est en état de grâce. Parfois, en effet, Dieu le révèle à certains hommes par un privilège spécial, afin que la joie de la sécurité commence pour eux, même dès cette vie, et pour que, avec plus de confiance et plus de force, ils poursuivent de grands travaux et supportent les maux de la vie présente (2). » Parmi ces heureux privilégiés, dont il fut lui-même, saint Jean de la Croix place toutes les âmes transformées. Si des théologiens n'osent admettre cette opinion, d'autres, surtout chez les Carmes, l'adoptent volontiers. Le vénérable Thomas de Jésus († 1627) pense qu'à ce haut degré d'union, l'âme reçoit par révélation divine la certitude de son état de grâce et de sa persévérance, ou que, tout au moins, sans recevoir de révélation, elle est confirmée en grâce par Dieu (3). Pour Philippe de la Sainte-Trinité († 1671), cet état sublime « exige que Dieu révèle à l'âme qu'elle est en état de grâce, et que, inscrite au nombre des élus, elle parviendra à la couronne de gloire (4) ».

Mais la confirmation en grâce n'entraîne pas l'impossibilité du péché véniel. Faut-il donc admettre que ces âmes si chères à Dieu se laissent entraîner parfois à des fautes semi-délibérées, que des mouvements déréglés d'un ins-

(1) *In I^e Sententiarum*, Dist. XVI, art. 1, ad 5.
(2) I^a II^ae, qu. CXII, art. V in corp.
(3) Cf. Schram, *Theol. Myst.*, cap. IV, § 322, schol. 2.
(4) Philippe de la T. S. Trinité, *Summa Theologiae Mysticae*, Paris, 1874. T. I, p. 52. — Après le texte que nous venons de citer, l'auteur ajoute que telle est l'opinion commune des docteurs mystiques : « Ita *communius* affirmant Doctores mystici. » Schram, au contraire, après avoir rapporté l'opinion de Thomas de Jésus, écrit : « Verum, huic privilegio, sine sufficienti fundamento asserto, *omnes reliqui mystici contradicunt.* » On voit quelle confiance on peut accorder aux généralisations tendancieuses de certains vieux auteurs!

tinct non aboli et non suffisamment surveillé leur échappent encore, vestige dernier, sur les hauteurs, de la faiblesse humaine? Telle n'est pas la pensée de saint Jean de la Croix.

On sait quelle absolue pureté il exige de l'âme appelée par Dieu au mariage spirituel. Cette âme doit se dépouiller de toute imperfection, c'est-à-dire non seulement « de ce qui répugne à Dieu selon l'acte, mais aussi selon les dispositions (l'*habitus*) » ; en d'autres termes, « l'âme ne doit pas seulement s'abstenir d'actes volontaires d'imperfection, mais détruire les dispositions acquises de n'importe quelle imperfection (1) ». Or, quand l'âme s'est complètement détachée selon la volonté de toute habitude imparfaite, elle en conserve toujours, malgré qu'elle en ait, des racines profondes : d'où les premiers mouvements qui l'entraînent vers le mal. Ces premiers mouvements, il n'est pas au pouvoir de l'âme de s'en affranchir elle-même : « les faire disparaître ou les mortifier complètement est impossible dans la vie d'ici-bas (2) ». Mais Dieu est tout-puissant : lui-même l'en délivrera. « C'est Dieu qui est le principe de cette union, et, pour permettre à l'âme d'y parvenir, il lui donne la pureté et la perfection requises (3). » A cet effet, « il la débarrasse de toutes ses imperfections, fait rentrer dans l'ordre les puissances et les volontés naturelles (4), assoupit enfin tous les mou-

(1) *La Montée du Carmel*, livre II, ch. 4, t. I, p. 69.

(2) *Montée*, liv. I, ch. 11, t. I, p. 39.

(3) *Cantique*, str. XXVII, t. IV, p. 172.

(4) Le saint déclare dans *La Montée du Carmel* (liv. III, c. 1, t. II, p. 7) : « *Tous les premiers mouvements des puissances*, chez de telles âmes, *sont divins* : et il ne faut pas s'étonner de ce que les mouvements et opérations de ces puissances soient tels, puisqu'ils sont transformés dans l'Être divin. » Et dans le *Cantique* (str. XX, t. IV, p. 128) : « Parce qu'Il transforme d'une façon vivante cette âme en Lui-même, les puissances, les appétits et les mouvements perdent leurs imperfections naturelles et deviennent divins. » — Cf. S. Thomas, *Quaest. unica de Virtute in communi*, art. VI, ad 7 : « Tota rebellio irascibilis et concupiscibilis ad rationem tolli non potest per virtutem... licet hoc possit fieri divina virtute, quae potens est etiam naturas immutare. »

vements des autres appétits (1). » Bien mieux : les appétits eux-mêmes sont en quelque sorte divinisés : leurs premiers mouvements ne portent plus l'âme vers le mal, mais vers Dieu. « L'âme admise au mariage spirituel n'a plus d'affection, de pensées, de sollicitude ni d'activité que pour Dieu seul. Ses appétits même n'ont plus d'autre objet : en effet, par sa transformation, l'âme se trouvant divinisée, *même ses premiers mouvements* ne sont plus en état d'aller en sens contraire de ce qu'elle sait être la volonté divine. Chez les âmes imparfaites, ces mouvements sont fréquents et poussent au péché en sollicitant l'entendement, la volonté et la mémoire, en excitant leurs appétits et leurs imperfections. Il en est autrement pour l'âme qui nous occupe : tout en elle, entendement, volonté, mémoire, appétits, *même par premiers mouvements*, se porte régulièrement vers Dieu... (2). — Quant au corps même, il est, lui aussi, à la disposition de Dieu, car toutes les opérations des sens internes et externes sont désormais dirigées vers lui, de même que les quatre passions. Dieu seul est devenu la joie de cette âme, elle n'a d'espérance qu'en lui, sa crainte l'a pour objet, et elle ne connaît que la tristesse de lui déplaire. Ses désirs et ses sollicitudes ne s'occupent plus que de Dieu. Toute la richesse de l'âme est ainsi consacrée au service de Dieu, et l'unité d'action préside si parfaitement à cet ensemble de facultés que *même leurs premiers mouvements* ne peuvent agir autrement qu'en Dieu et pour Dieu. L'entendement, la volonté, la mémoire, par élans spontanés sont portés vers Dieu, et, d'autre part, les sens, les désirs, les appétits, l'espérance, la joie et toute la richesse intérieure subissent le même entraînement sans que l'âme en ait en quelque sorte conscience. De là vient qu'elle agit très souvent pour Dieu et ne s'occupe que de lui et de sa gloire, sans qu'elle s'en rende compte, sans y avoir songé effectivement. Son habitude de n'avoir

(1) *Cantique*, str. xx, t. IV, p. 128.
(2) *Cantique*, str. xxvii, t. IV, p. 173.

que Dieu seul en vue lui est devenue si familière, qu'elle peut se passer d'attention, de sollicitude, et même de ces actes fervents auxquels elle recourait autrefois quand elle se disposait à faire quelque chose pour Dieu (1). »

Après avoir lu de telles pages, il est impossible de se méprendre sur la pensée du saint docteur. De même que par la confirmation en grâce l'âme est immunisée contre tout péché mortel, de même, par l'abolition des premiers mouvements désordonnés, elle est préservée de tout péché véniel : son impeccabilité est absolue. Ici encore on posera la question : Tout cela est-il bien conforme à la doctrine de l'Église? Qu'on en juge.

Le concile de Trente déclare que, dans l'ordre actuel de la Providence, l'homme qui est justifié et qui persévère dans cet état ne peut cependant pas, sans un privilège tout spécial, éviter pendant toute sa vie tout péché véniel (2). Ce qui revient à dire que, moyennant un privilège spécial, le juste peut éviter pendant toute sa vie tout péché véniel. Or, nous disent les théologiens, ce privilège spécial qui rend le péché véniel impossible, et que Dieu peut encore maintenant conférer à certaines âmes, est l'immunité de la concupiscence (3). Dans cette immunité, ils distinguent une double modalité : 1°) l'immunité parfaite, qui consiste dans l'extinction même du foyer, constitue l'impeccabilité radicale et physique et découle d'un don préternaturel — don qui fut l'apanage exclusif de nos premiers parents avant leur désobéissance et de la

(1) *Cantique*, str. XXVIII, t. IV, p. 176.

(2) *Sessio VI*, can. 23.

(3) Salmanticenses, *De necessitate gratiae*, Disp. II, Dub. VII, n° 234 : « Privilegium ad vitanda venialia, *quod Deus potest nunc etiam conferre*, in eo consistit quod communicet gratiam, cum aliquo modo intrinseco participante modum iustitiae originalis. Quem si gratia nostra perfecte omnino participet, auferet inclinationem appetitus ad malum : quod vocant theologi antiqui *extinguere fomitem*. Si autem non ita perfecte participet, impediet saltem ne in aliquem motum inordinatum prorumpat, licet habeat inclinationem ad illum : per quod dicunt *fomitem ligari*. »

Vierge immaculée dès le premier instant de sa conception; — 2°) l'immunité imparfaite, qui consiste dans la ligature du foyer, d'où résulte une impeccabilité de fait et morale seulement, effet d'un don surnaturel, c'est-à-dire d'une assistance spéciale et permanente de Dieu par laquelle est empêché tout mouvement désordonné, bien que le foyer demeure (1).

De quelle immunité parle saint Jean de la Croix? On a dit qu'il « semble affirmer sans restriction l'extinction de la concupiscence (2) ». C'est aller au-delà de sa pensée que, d'ailleurs, il a précisée lui-même : « Remarquons, écrit-il, que l'Époux ne réduit pas à l'impuissance la colère et la concupiscence, car jamais ces puissances ne peuvent s'éteindre complètement, vu qu'elles appartiennent à la nature de l'âme : *il ne conjure que leurs actes hostiles et désordonnés*... De tels actes sont en effet devenus incompatibles avec le mariage spirituel (3). » Cette description correspond bien à celle de l'immunité imparfaite dont parlent les théologiens. Tout ce que dit le saint docteur sur l'abolition des premiers mouvements désordonnés, soit des puissances, soit des appétits, doit donc s'entendre non pas de l'extinction complète, mais de la simple *ligature du foyer*. Cette faveur, comme l'observent les Carmes de Salamanque, n'est qu'une participation imparfaite au privilège dont furent gratifiés, avant la chute, nos premiers parents. De son côté, saint Jean remarque : « L'état de l'âme est alors semblable à celui d'Adam quand il ignorait encore en quoi consiste le péché; elle ne comprend pas le mal et ne le voit en rien. S'il lui arrive d'entendre des choses très répréhensibles, de voir même commettre des fautes, elle n'en saisira pas la malice, parce que, délivrée de l'inclination au mal, elle n'a plus de base

(1) Cf. Palmieri, *De Deo creante et elevante*, thesis XC. Romae, 1878, p. 749.

(2) R. P. Robert Marchal, S. J., *L'étude mystique du saint Cœur de Marie*, Paris, 1924, p. 24.

(3) *Cantique*, str. XX, t. IV, p. 130.

pour asseoir un jugement... (1) » Des mystiques non théologiens (il est curieux de le noter) ont fait eux-mêmes ce rapprochement : L'état dans lequel on se sent, déclare Anna Moes, fait penser à celui de nos premiers parents en l'état d'innocence : les trois puissances, la mémoire, l'intelligence et la volonté, ne sont plus sous l'influence des suites du péché originel et peuvent s'adonner sans entraves à leur activité supérieure (2). » Ainsi se vérifie, pour quelques âmes élues, la parole de saint Grégoire de Nazianze : « Tous les mystères du Christ se résument en un mot et n'ont qu'un but : me perfectionner, me renouveler, me faire revenir à l'état où Adam était primitivement (3). »

L'impeccabilité de l'âme est donc absolue de fait, bien qu'imparfaite en son état. Et l'on voit l'admirable progression de l'emprise divine, à mesure que l'union grandit. Dieu avait captivé la volonté dans l'oraison de quiétude, toutes les puissances dans l'union pleine, le corps lui-même dans l'extase. Dans l'union transformante, c'est du fond même de l'être qu'il s'empare, en liant le foyer du mal. Il ne s'agit donc plus ici d'une emprise partielle et transitoire, mais totale, permanente et définitive. Toutes les facultés se meuvent au gré de Dieu : toutes leurs opérations sont des opérations divines. Unie au céleste Époux « en un intime embrassement spirituel, d'une réalité absolue », l'âme vit de la vie même de Dieu. Elle peut vraiment dire la parole de saint Paul : « Si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. »

Conséquence de cet état sublime : l'âme échappe désormais aux attaques du démon : les rôles sont renversés : ce n'est plus l'âme qui craint le tentateur, c'est celui-ci qui a peur d'elle : « L'âme, dit saint Jean de la Croix, possède une force de lion... et jouit d'une pleine sécurité. »

(1) *Cantique*, str. XXVI, t. IV, p. 167.
(2) E. Baumann, *Intermèdes*, p. 54.
(3) S. Grégoire de Nazianze, *Oratio* 38, n° 16. P. G., t. XXXVI, col. 330.

Car, « les démons n'attaquent pas une telle âme et se gardent de paraître en sa présence : ils redoutent les vertus du Bien-Aimé qui la soutiennent, qui font sa grandeur, sa force et son intrépidité. Du fait de cette union transformante, elle est devenue aussi redoutable à leurs yeux que le Bien-Aimé lui-même : ils n'osent la regarder, car rien ne leur est plus haïssable qu'une âme parfaite (1). » Et le saint docteur insiste : « Aucune puissance, ni grande ni petite, ne peut plus s'insinuer jusqu'à l'âme pour l'inquiéter, la molester ou même l'émouvoir. Affranchie des passions naturelles, libre des innombrables vicissitudes qui accompagnent les soucis du monde, elle jouit en parfaite sécurité de sa participation aux perfections divines... En cet état personne ne pourra la mépriser, ni la chair, ni le monde, ni le démon : libre de tout, unie à Dieu, aucun de ces ennemis ne pourra rien contre elle. Et c'est par une telle transformation que l'âme en arrive à jouir déjà ordinairement, en cet état, d'une tranquillité et d'une suavité qui restent permanentes. » Cette souveraine tranquillité est une conséquence de la charité parfaite dont l'âme est consumée. D'après saint Jean, « l'amour parfait bannit la crainte (2), et devient une source de paix... L'âme jouit donc, en cet état, d'une tranquillité si complète qu'il lui semble être identifiée avec la paix elle-même (3). »

Une question reste à examiner : L'âme jouit-elle de cette impeccabilité totale d'une façon permanente, ininterrompue?

Pour saint Jean de la Croix, on le sait, l'union transformante est un état permanent; mais l'union n'est absolument continuelle que dans la substance de l'âme : elle est transitoire dans les puissances. « Lorsqu'il a plu à Dieu d'introduire une âme dans l'état suprême du mariage

(1) *Cantique*, str. XXIV, t. IV, p. 150.
(2) S. Jean, *Ep. I*, IV, 18.
(3) *Cantique*, str. XXIV, t. IV, pp. 152-153.

spirituel, elle n'en sort plus; mais cette union, indéfectible selon la substance, ne reste pas toujours en acte selon les puissances. Pourtant, comme l'union est substantielle, les puissances y participent très fréquemment... Dans la vie d'ici-bas, il est impossible qu'elles en jouissent de façon ininterrompue (1). » Devons-nous croire, en conséquence, que la confirmation en grâce et la ligature du foyer sont un effet de l'union substantielle et sont comme elles permanentes, ou bien devons-nous penser que ces privilèges ne sont accordés à l'âme que pendant la durée de l'union actuelle selon les puissances? Cette seconde manière de voir est celle de plusieurs théologiens. Scaramelli, qui admet la confirmation en grâce connue par révélation spéciale, prétend qu'en dehors de l'acte d'union, l'âme doute de son expérience, oublie les révélations qu'elle a reçues et travaille à son salut avec crainte et tremblement (2). Le P. Meynard enseigne que « le privilège d'éviter les péchés véniels de propos délibéré est réservé à l'acte seul de l'union (3) ». Ces opinions ne paraissent pas conciliables avec la pensée de saint Jean de la Croix. On ne trouverait, soit dans le *Cantique*, soit dans *la Vive Flamme*, aucune page qui les favorise. Au contraire, l'impression qui se dégage de la lecture attentive de ces traités est que l'abolition des premiers mouvements désordonnés aussi bien que la confirmation en grâce sont des faveurs permanentes. Scaramelli, d'ailleurs, n'appuie sur aucun témoignage sa bizarre théorie. Conçoit-on, en effet, une âme vivant de longues années dans cette alternance de certitude et de doute, de connaissance et d'oubli, passant de la sécurité parfaite à la crainte, et cela avec une fréquence d'autant plus grande que l'union actuelle se produit de plus en plus

(1) *Cantique*, str. XXVI, t. IV, p. 165.

(2) Scaramelli, *Direttorio mistico*, Tratt. II, c. XXII. Bassano, 1840, pp. 117 ss.

(3) Meynard, *Traité de la vie intérieure*, 2e partie, livr. IV, ch. 4, n° 305. Éd. du R. P. Gerest, O. P., Paris [1923], t. II, p. 450.

souvent dans la même journée? A vouloir ramener à tout prix à la mesure commune les grâces exceptionnelles et suréminentes que Dieu accorde à ses épouses, on risque de tomber en des fantaisies spéculatives qui ne correspondent aucunement aux réalités transcendantes de l'union consommée. Scaramelli croit ces alternances nécessaires pour maintenir l'âme dans l'humilité : toujours la hantise du danger d'orgueil auquel serait exposée l'âme que Dieu comble de faveurs si sublimes! Croyons-en plutôt l'expérience des mystiques. Dieu, dit saint Jean de la Croix, permet à l'âme de voir sa beauté, il lui fait connaître les dons admirables qu'elle a reçus, « car il sait que tout en elle se change désormais en louange et en amour (1) ». Elle a une telle connaissance expérimentale de la grandeur de Dieu et de son propre néant que l'orgueil lui est devenu impossible : « plus le Seigneur l'élève, plus elle s'abaisse : Dieu et l'âme rivalisent, semble-t-il, l'âme pour s'abaisser, Dieu pour l'élever (2) ».

L'opinion du P. Meynard, comme celle de Scaramelli, est à écarter. Pourquoi, en effet, l'immunité de tout péché véniel ne serait-elle pas ininterrompue? On admet que plusieurs saints furent immunisés contre certaines fautes : saint Jean Baptiste contre les péchés de langue, saint Thomas d'Aquin et saint Louis de Gonzague contre l'impureté, etc. Il n'est jamais venu à l'esprit de personne de prétendre que cette impeccabilité partielle leur était accordée seulement par intermittence, c'est-à-dire pendant qu'ils étaient actuellement unis à Dieu, quel que fût d'ailleurs le degré de leur union : on en parle toujours comme d'une faveur permanente. Or, si l'on admet la permanence de l'impeccabilité partielle accordée à quelques saints, pourquoi refuserait-on cette permanence à l'impeccabilité totale décrite par saint Jean de la Croix? Entre ces deux grâces éminentes, en effet, il n'y a pas une dif-

(1) *Vive Flamme*, str. 1, t. III, p. 166.

(2) S. Alphonse Rodriguez, *De l'union el de la transformation de l'âme en Jésus-Christ*, ch. XIX (Soc. de St-Augustin, 1893), p. 198.

férence de nature, mais une simple différence de degré, la première étant limitée à une seule catégorie de fautes, la seconde s'étendant à toutes sans exception. De plus, si la ligature du foyer n'avait lieu que pendant l'union actuelle, l'impossibilité du péché véniel ne serait pas un privilège réservé au mariage mystique : car n'est-il pas impossible de fait dans l'union extatique où il y a absorption des puissances et complète aliénation des sens?

*
* *

Par les citations et les considérations qui précèdent, on voit qu'il existe, entre saint Jean de la Croix et sainte Térèse, non seulement une différence de ton, mais une différence de doctrine. D'après sainte Térèse, l'âme transformée est préservée du péché mortel clairement reconnu, mais elle craint d'en commettre quelques-uns dont elle ne se rend pas compte; de plus, par un secours divin spécial, elle est garantie du péché véniel commis avec advertance; toutefois, cette impeccabilité relative ne la met point à l'abri de toute rechute et ne la rend aucunement certaine de son salut. Selon saint Jean de la Croix, l'âme est confirmée en grâce et elle le sait : d'où sécurité parfaite, bannissant toute crainte d'offenser Dieu mortellement. Quant aux péchés véniels, même semi-délibérés, l'âme en est définitivement préservée par la divinisation des premiers mouvements, due à la ligature du foyer : d'où une paix complète et permanente. Comment expliquer une telle divergence de pensée, sinon par une différence d'expérience (1)? C'est bien, en effet, d'après leur

(1) Rien ne prouve, en effet, bien qu'on paraisse l'admettre implicitement, qu'ils aient eu les mêmes grâces mystiques. Sans doute, ils furent élevés l'un et l'autre à l'union transformante, mais il ne suit pas de là qu'ils reçurent tous les deux les mêmes faveurs et au même degré. « Manière, mesure, connaissance et jouissance ne sont pas toujours identiques, déclare saint Jean de la Croix. Il en est qui reçoivent ceci ou cela plus abondamment que d'autres. » (*Cantique,*

expérience propre que les deux saints parlent de l'impeccabilité, et ils en parlent, on ne saurait trop le redire, sans prétendre formuler un principe absolu et indiscutable, mais seulement une opinion personnelle : « *A mon avis...* », dit saint Jean de la Croix. « *Je sais, du moins* », dit sainte Térèse, qu'il en est ainsi pour moi. Nous n'avons pas le droit d'être plus tranchants que les deux grands mystiques. S'il s'agissait de théories purement spéculatives, on pourrait, après discussion, adopter l'une et rejeter l'autre. Mais il s'agit ici de faits positifs, et il faut bien admettre la réalité de ces faits, quand ceux qui les affirment s'appellent Térèse de Jésus et saint Jean de la Croix. Il reste alors à reconnaître que les expériences des deux saints, bien que nettement différentes, ne sont nullement contradictoires. Celle de l'un ne détruit pas l'affirmation de l'autre : elle en restreint seulement la portée. Il demeure vrai, comme l'a éprouvé sainte Térèse, que parmi les âmes transformées, il en est qui ne se croient pas en assurance et ne peuvent s'empêcher de craindre, qui ne se sentent point à l'abri de toute rechute et ne sont pas certaines de leur salut; et il demeure vrai, comme l'a éprouvé et constaté saint Jean de la Croix, que certaines âmes élevées à l'union transformante sont, *en même temps*, confirmées en grâce et reçoivent le privilège d'une impeccabilité absolue. Les deux témoignages, dirons-nous, se corrigent et se complètent : dans l'un comme dans l'autre, il faut lire *quelques* âmes où nos mystiques ont cru devoir écrire *toutes*, *quelquefois* où ils ont écrit *jamais* ou *toujours*.

Il serait vain de rechercher maintenant si le plus grand nombre des âmes transformées se range dans le groupe de sainte Térèse ou dans celui de saint Jean de la Croix.

str. XXIV, t. IV, p. 90.) On ne diminue en rien l'autorité doctrinale de sainte Térèse ni l'éclat de son auréole en reconnaissant que saint Jean de la Croix a reçu des grâces plus abondantes.

Il nous suffit de savoir que, si restreint qu'on en suppose le nombre, il existe des âmes, chéries de Dieu à ce point qu'après les purifications passives d'un vrai purgatoire elles sont fixées dans un état d'union intime avec Dieu plus voisin de l'état des bienheureux que du nôtre. L'union transformante apparaît ainsi comme le prélude évident de l'union béatifique du ciel. Privilège incomparable, certes, et qui dépasse infiniment ce que l'homme racheté pouvait concevoir et désirer. Mais, comme nous en avertit saint Jean de la Croix, « il ne faut pas qu'on s'étonne en constatant quelles grâces insignes et extraordinaires par leur élévation Dieu se plaît à donner aux âmes qu'il aime. Il n'y a en cela rien qui ne soit compréhensible si nous considérons ce que Dieu est, qu'il agit comme Dieu et s'inspire de son amour et de sa bonté infinis (1) ».

Farnborough.

André Cabassut, O.S.B.

(1) *Vive Flamme*, Prologue, t. III, p. 144[b].

L'efficacité de la prière

dans les écrits de saint Augustin et de saint Thomas

Parmi tous les Pères qui ont écrit de la prière, c'est-à-dire à peu près tous, nous ne citerons que ceux dont la doctrine peut le mieux nous préparer à l'étude de la synthèse thomiste :

Tout d'abord Origène, qui, à l'opposé de la théorie thomiste, sera, par contraste, d'un grand intérêt.

Ensuite saint Augustin, dont on connaît l'importance, puisqu'il est le grand chaînon entre saint Paul et saint Thomas.

Enfin, avant d'exposer la doctrine du Docteur angélique, nous citerons un texte de saint Grégoire le Grand, auquel l'Aquinate fait souvent allusion.

Origène, dans son livre très important sur la prière, commence par exposer la difficulté du problème à un double point de vue :

1) Au point de vue moral : Dieu sait nos besoins, Dieu est notre Père, et de même qu'un père n'attend pas que ses enfants lui expriment leurs besoins pour leur dispenser ce qui leur convient, de même Dieu vis-à-vis de nous. — La prière semble une injure à la Providence.

2) Au point de vue métaphysique : Dieu n'a pas seulement tout prévu, mais tout ordonné ; on ne prie pas pour que le soleil se lève, et tout est aussi absolument préordonné que le cours du soleil ; nous ne devons pas espérer modifier, par notre prière, l'ordre nécessaire des choses voulues immuablement par Dieu.

En un mot : « Si Dieu sait déjà tout l'avenir et si nécessairement tout ce qui est prévu sera, la prière est inutile. Si tout se fait selon la volonté de Dieu, si tous ses décrets sont immuables et si aucun de ses vouloirs ne peut se modifier, la prière est vaine (1). »

Pour répondre, et il semble que ce soit là la cause de la défectuosité de sa solution, Origène se base sur la notion du libre arbitre qu'il définit un peu étroitement : la volonté de l'homme est libre parce qu'elle se meut elle-même (ce qui est exact) et qu'elle n'est mue par rien (ce qui est vrai par rapport aux créatures, mais non vis-à-vis de Dieu, cause première de tout être, de tout acte, de tout bien, de notre volonté et de notre liberté).

Pour Origène, Dieu n'est nullement cause de l'acte libre de notre volonté; il le connaît cependant de toute éternité :

« A supposer que l'on respecte notre libre arbitre, par lequel nous nous inclinons de multiples façons vers la vertu ou le vice..... ou nous en déclinons, il faut cependant que, de même que toutes choses, ce choix libre, avant qu'il existe, soit connu de Dieu, avant la constitution et la création du monde tel qu'il sera : — Dieu a organisé toutes choses, après qu'il eut prévu ce qui est en notre pouvoir, et il a ordonné, selon ce qu'exige chaque mouvement de notre libre arbitre, ce qui devait lui correspondre de la part de sa Providence, et tout ce qui devait advenir selon la connexion des choses futures (2). »

(1) « Si Deus futurorum praescius est, et ipsa oportet fieri, vana est oratio. Si omnia juxta voluntatem Dei fiunt, et stabilia sunt ipsius decreta, nec quidquam eorum quae vult, mutari potest, vana est oratio. »

(2) « Si nostrum servatur liberum arbitrium quo, innumeris modis, vel ad virtutem, vel ad vitium,... propendemus, vel ab eisdem declinamus : necesse est hoc cum reliquis antequam sit Deo notum esse a constitutione et creatione mundi quale futurum sit; et in omnibus quae praeordinavit Deus, consequenter ut unumquodque vidit in nostra potestate, praeordinasse etiam prout exigit quilibet nostri arbitrii motus, quid ipsi debeat ex parte Providentiae correspondere quid juxta connexionem rerum futurarum accidere. »

Et avec une plus grande précision encore : « Gardons-nous de croire que la prescience de Dieu soit la cause de toutes ces actions futures que nous ferons un jour par notre propre mouvement et arbitre — en effet, si, par impossible, Dieu ne connaissait pas les choses futures, nous ne les ferions et nous ne les voudrions pas moins un jour. — Cependant, de fait, tout arrive par prescience de Dieu afin que, selon un ordre convenable au gouvernement du monde, tout ce qui est en notre pouvoir soit heureusement distribué (1). »

Cette théorie s'applique à la prière : « Celui-ci qui prie assidument, à cause de cette prière même je l'exaucerai, dit Dieu ; cet autre je ne l'exaucerai pas, ou parce qu'il est indigne d'être exaucé, ou parce que ce qu'il demande, il ne lui convient pas de le recevoir, et il ne me convient pas de le donner (2). »

Telle est la solution d'Origène dont un néo-Moliniste moderne a écrit : « Sa réponse n'est pas sans valeur », et de fait la théorie d'Origène est moliniste avant Molina. Une telle similitude prend sa source dans le fait qu'Origène, comme ensuite Molina, sépare le libre arbitre (cause partielle) de la causalité universelle de Dieu ; Origène et Molina doivent alors nécessairement étendre la science de Dieu au-delà de son action, et c'est ainsi qu'Origène peut être considéré comme le père de la science moyenne.

En un mot, Origène croit que la prière est efficace et entendue de Dieu. Inutile que Dieu modifie son décret pour nous exaucer, car dès avant la constitution du monde

(1) « Non quod praescientia Dei causa sit eorum omnium quae futura sunt et quae proprio motu arbitrioque nostro sumus effecturi ; etsi enim (id modo supponere liceat) futura Deus non cognosceret, non eo minus sumus effecturi, haec volituri ; rebus tamen id accidit ex praescientia divina, ut ordine ad universi gubernationem orbisque statum utilissimo disponantur singula quae in nostra sunt potestate. »

(2) « Hunc orantem assidue, ait Deus, propter illam ipsam quam fundit orationem exaudiam ; hunc vero non exaudiam, aut quod indignus sit quin exaudiatur, aut quod ea petiturus sit, quae nec ipsi capere expedit, nec me dare decet. »

il a prévu (non prédéterminé) nos prières, et a tout organisé en fonction de ces prières. Dieu n'est nullement auteur, mais uniquement auditeur de notre prière.

*
* *

Tout autre sera l'enseignement de saint Augustin, le docteur de la Grâce, jaloux de laisser à Dieu toute l'initiative de notre salut.

Saint Augustin n'a jamais écrit un livre de la prière, à moins que l'on n'appelle ainsi sa lettre à Proba (1); cependant, comme le problème de l'efficacité de la prière est une application de la doctrine générale de la Providence et de la grâce, longuement et souvent exposée par saint Augustin, c'est à peu près dans toutes ses œuvres que nous trouvons des allusions à la prière; nous rapportons ici les plus importants de ces textes en commençant par l'épître à Proba.

Saint Augustin exhorte tout d'abord sa lectrice à la désolation, c'est-à-dire à la connaissance de sa misère et au désir d'une vie meilleure et bienheureuse; c'est de cette désolation que naît la prière : « Dans les ténèbres de cette vie où nous cheminons comme des étrangers loin du Seigneur, appuyés sur la foi, et non point illuminés par la claire vision, l'âme chrétienne doit se regarder comme abandonnée, de peur qu'elle ne cesse de prier (2). »

La vraie prière, c'est-à-dire celle qui a pour fin la « vie heureuse », la vie éternelle, est toujours exaucée, continue saint Augustin, qui arrive ainsi au problème de l'efficacité de la prière. Origène avait pris pour base de son argumentation le libre arbitre strictement autonome, même vis-à-vis de Dieu; saint Augustin cherche en Dieu

(1) Lettre 130.

(2) « In iis igitur vitae hujus tenebris, in quibus peregrinamur a Domino, quamdiu per fidem ambulamus non per speciem, desolatam debet se anima christiana reputare, ne desistat orare. »

la solution de la difficulté. La prière n'est pas œuvre de la seule volonté humaine sans aucune intervention de Dieu ; elle est aussi de Dieu comme de sa cause première et principale : Dieu nous fait prier afin qu'ensuite, exauçant notre prière, il nous sauve. Dieu est défini : « Celui qui ne dort jamais, mais qui nous éveille pour que nous lui demandions. » L'universelle causalité de Dieu, s'étendant et à la prière même et à son exaucement, supprime évidemment toute opposition entre l'efficacité de la prière et l'immutabilité de Dieu. La prière devient un moyen voulu par Dieu pour donner ses grâces aux hommes, elle fait partie de la Providence, et l'unique question que saint Augustin doit résoudre est celle-ci : Pourquoi Dieu nous fait-il prier pour nous donner sa grâce?... « Pourquoi Dieu fait-il cela, lui qui sait ce qui nous est nécessaire avant que nous le lui demandions? Nous pourrions nous en inquiéter si nous ne comprenions pas que le Seigneur notre Dieu n'attend point que nous lui apprenions ce que nous voulons, car il ne l'ignore pas ; mais les prières entretiennent le désir par lequel nous pouvons recevoir ce que Dieu nous prépare, car ce que Dieu nous réserve est grand, et nous sommes petits et étroits pour le recevoir (1). » Dans le monde il n'y a pas deux causes indépendantes : Dieu et l'homme, en sorte que Dieu doive prévoir l'activité humaine et composer avec elle l'action de sa Providence, comme dit Origène, mais tout est entre les mains de Dieu.

Dans cette même lettre saint Augustin s'étend sur les qualités de la prière, que nous n'avons pas à traiter ici.

Dans le *De dono perseverantiae* l'évêque d'Hippone considère l'ordre que Dieu a établi dans la concession de ses

(1) « Quod quare faciat, qui novit quid nobis necessarium sit, priusquam petamus ab eo, movere animum potest, nisi intelligamus quod Dominus et Deus noster non voluntatem nostram sibi velit innotescere, quam non potest ignorare, sed exerceri in orationibus desiderium nostrum, quo possimus capere, quod praeparat dare. Illud enim valde magnum est, sed nos ad capiendum parvi et angusti sumus. »

grâces et de ses dons : « Il est évident que certains dons sont faits par Dieu, même à ceux qui ne prient pas, comme le premier mouvement vers la foi ; d'autres grâces ne sont concédées qu'à ceux qui prient, comme par exemple la persévérance finale (1). »

Ce n'est pas que Dieu prévoie notre prière et à cause d'elle nous donne sa grâce, mais la prière elle-même est déjà une grâce de Dieu.

Après avoir cité saint Paul (Rom., VIII, 26) : *Quid oremus, sicut oportet nescimus*, « d'après quoi nous comprenons, dit saint Augustin, que c'est encore un don de Dieu, que de crier vers Lui en esprit et avec un cœur sincère. Qu'ils voient donc combien ils se trompent ceux qui estiment que c'est de nous-mêmes et non par grâce que nous demandons, cherchons, et frappons ; ils prétendent que la grâce est précédée par notre mérite et qu'elle le suit quand nous recevons en priant, quand nous trouvons en cherchant et qu'on ouvre à nos coups. Ils ne veulent pas comprendre que cela même est un don divin que nous priions, c'est-à-dire demandions, cherchions et frappions (2) ».

C'est la même doctrine que nous trouvons dans les Sermons et les commentaires de l'Écriture, mais, comme il convient, saint Augustin y expose de préférence le point de vue moral et insiste sur les convenances et les qualités de la prière. Notons par exemple le Commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu (ch. VI, 5 et sq.), où saint Augus-

(1) « Constat alia Deum danda etiam non orantibus, sicut initium fidei, alia nonnisi orantibus praeparasse, sicut usque in finem perseverantiam » (c. 16).

(2) « Ubi intelligimus et hoc ipsum esse donum Dei ut veraci corde et spiritualiter clamemus ad Deum. Attendant ergo quomodo falluntur, qui putant esse a nobis, non dari nobis, ut petamus, quaeramus, et pulsemus — et hoc esse dicunt quod gratia praeceditur merito nostro, ut sequatur illa cum accipimus petentes, et invenimus quaerentes, aperiturque pulsantibus : nec volunt intelligere etiam hoc divini muneris esse, ut oremus, hoc est petamus, quaeramus atque pulsemus » (c. 23).

tin démontre longuement comment dans la prière se fait une conversion de notre cœur vers Celui qui toujours est prêt à donner si nous prenons ce qu'il nous donne.

Remarquons encore le sermon XXVII sur le psaume CXVIII : dans le chapitre quatrième se rencontre un texte d'un intérêt tout spécial ; saint Augustin n'y parle pas seulement de la prière en tant que désir, comme il fait presque toujours, mais en tant qu'acte de raison pratique, établissant un certain ordre (ordinatio), c'est-à-dire en tant qu'elle est manifestation du désir à un supérieur pour l'incliner à agir. « L'infirme n'avait pas en lui-même de quoi faire des œuvres puissantes, ni le petit de quoi accomplir de grandes choses ; il ouvrit la bouche, confessant que par lui-même il ne pouvait rien faire, et il attira en lui la puissance d'agir ; il ouvrit la bouche en demandant, cherchant et frappant, et, assoiffé, il aspira l'Esprit du bien par lequel il ferait ce dont il était par lui-même incapable (1). »

C'est baser l'efficacité de la prière sur sa nature intime, à savoir non pas seulement un désir, mais la manifestation d'un désir ; l'homme de prière est bien celui qui confesse que de lui-même il ne peut rien, et qui ainsi attire en lui la puissance d'agir.

Dans le sermon XIV (chap. 2) sur le même psaume, saint Augustin enseigne que notre prière vient de Dieu et non pas de nous comme de sa cause première ; cette vérité essentielle bien comprise enlève toute difficulté au problème de la concordance de la prière avec le décret de Dieu. « C'est lui l'Esprit-Saint sous l'inspiration duquel nous crions : Père, Père ! c'est donc celui-là que nous désirons recevoir qui nous fait prier, celui que nous souhaitons trouver, qui nous fait chercher, celui auquel nous nous efforçons de parvenir qui nous fait frapper. —

(1) « Non erat unde faceret infirmus fortiora, parvulus magna ; aperuit os, confitens quod per se ipse non faceret, et attraxit unde faceret ; aperuit os petendo, quaerendo, pulsando, et sitiens hausit Spiritum bonum, unde faceret quod per seipsum non poterat. »

C'est ce qu'enseigne l'Apôtre quand il dit que c'est dans l'Esprit que nous crions : Père, Père ! et aussi que Dieu nous a donné l'Esprit de son Fils, dans nos cœurs, et qui crie : Père, Père ! Comment crions-nous si l'Esprit-Saint lui-même crie en nous, si ce n'est que l'Esprit nous fait crier quand il commence à résider en nous ? (1) »

La même doctrine se retrouve très souvent dans les sermons du docteur africain (2).

Pour résumer en une phrase le sentiment du saint Docteur, disons que Dieu, voulant nous gratifier de ses dons, donne la première grâce sans aucun mérite, sans aucune prière de notre part ; mais lorsque nous avons reçu ainsi ce premier germe, *initium fidei*, Dieu nous fait prier et prépare ainsi notre âme à de nouveaux dons, afin que, nous exauçant, il nous conduise peu à peu à la vie éternelle.

*
* *

Saint Grégoire le Grand a beaucoup parlé de la prière, mais presque toujours comme prédicateur ; il insiste surtout sur la beauté, la nécessité de la prière, sur les dispotions requises à la vraie prière, et cela sous forme d'exhortations aux fidèles. Rarement, il pose le problème théorique de l'efficacité de la prière ; une seule fois, à notre connaissance, il entreprend d'en donner la solution philosophique ; c'est la belle page du II^e^ livre des Dialogues (ch. 8) que saint Thomas cite à plusieurs reprises et qui sera par conséquent l'introduction normale à l'étude des textes du Docteur Angélique :

(1) « Hic est ille Spiritus in quo clamamus : Abba, Pater ! ac per hoc ipse nos facit petere quod desiderat accipere, ipse nos facit quaerere, quem cupimus invenire, ipse nos facit pulsare, ad quem nitimur pervenire. Hoc docet Apostolus qui cum dicat in Spiritu Sancto nos clamare : Abba Pater, rursus alio loco dicit : Dedit Deus spiritum Filii sui in corda nostra clamantem : Abba, Pater (Gal., IV, 6) ; quomodo nos clamamus, si ipse clamat in nobis, nisi quia clamare nos facit, dum habitare coepit in nobis ? »

(2) Sermons 105, ch. 1 ; 80, 153 ; 61, ch. 5, etc..

« Est-ce que ceux qui sont d'un grand mérite devant Dieu peuvent obtenir (par leurs prières) même ce que Dieu n'a pas prédestiné?

« En aucune façon ils ne peuvent obtenir ce qui n'est pas prédestiné. Mais les bienfaits que les hommes saints obtiennent en priant étaient prédestinés de Dieu, en sorte qu'ils devaient être obtenus par la prière.

« Car même la prédestination au Royaume éternel est ainsi établie par Dieu tout-puissant, que c'est par leur labeur que les élus y parviennent. C'est ainsi qu'en priant ils méritent de recevoir ce que Dieu tout puissant dès avant les siècles a décidé de donner... Personne n'ignore que Dieu dit à Abraham qu'en Isaac il aurait une postérité... D'où il est évident que Dieu tout-puissant a prédéterminé que la descendance d'Abraham se multiplierait en Isaac; et cependant il est écrit qu'Isaac invoqua le Seigneur pour sa femme parce qu'elle était stérile, et Dieu l'exauça et donna à Rébecca de concevoir... Si la multiplication de la descendance d'Abraham par Isaac était prédestinée de Dieu, pourquoi donc prit-il une femme stérile? C'est que par là il est évident que c'est la prédestination elle-même qui s'accomplit par la prière, puisque celui en qui Dieu avait prédestiné de multiplier la descendance d'Abraham obtint par la prière de pouvoir avoir des enfants (1). »

(1) « Petr.: Utrum hi qui apud Deum magni sunt meriti, obtinere aliquando possunt ea etiam quae non sunt praedestinata.

« Greg.: Obtineri nequaquam possunt quae praedestinata non fuerint; sed ea quae sancti viri orando efficiunt; ita praedestinata sunt, ut precibus obtineantur. Nam ipsa quoque perennis regni praedestinatio ita est ab omnipotenti Deo disposita, ut ad hoc electi ex labore perveniant, quatenus postulando mereantur accipere quod eis omnipotens Deus ante saecula disposuit dare... Certe etenim nosti, quia ad Abraham Dominus dixit : In Isaac vocabitur tibi semen (Gen., XVII, 4; XXII, 17)... ex qua re aperte constat quia omnipotens Dominus semen Abrahae multiplicare per Isaac praedestinavit et tamen scriptum est : Deprecatus est Isaac Dominum pro uxore sua ex eo quod esset sterilis, qui exaudivit eum, et dedit conceptum Rebeccae (Gen., XXV, 21). Si ergo multiplicatio generis Abrahae per Isaac praedestinatus

*
* *

Tout ce que saint Augustin avait exposé sur la prière, saint Thomas le repensa, et, guidé par une philosophie plus stricte, familièrement renseigné en quelque sorte sur les plus hauts décrets de la Providence, le saint Docteur nous montre tout l'ordre des causes créées au service de la volonté de Dieu pour l'exécuter.

L'Angélique ramène le problème de la prière au problème plus général du gouvernement du monde par Dieu : Toute cause, toute activité, reçoit sa puissance d'opération de l'universelle causalité divine ; et il n'y a pas d'exception pour la prière : c'est de Dieu que la prière tire sa force d'impétration, et c'est par lui qu'elle est placée à un endroit déterminé dans toute l'organisation des causes secondes. Voici sur ce point le texte fondamental de la Somme Théologique (IIª IIªe, q. 83, a. 2, c) :

« La divine Providence ne se contente pas d'ordonner le produit de tels ou tels effets, mais elle détermine aussi par quelle cause et dans quel ordre doivent se produire ces effets. Parmi toutes ces causes se trouvent nos actes humains, les hommes en effet agissent, et leurs actions ne changent pas l'ordre de choses disposé par Dieu, mais elles engendrent leurs effets selon l'ordre même voulu de Dieu. Le même raisonnement s'applique aux causes naturelles, il s'applique aussi à la prière. Si nous prions, ce n'est pas que nous voulions changer ce qui a été disposé par Dieu, mais nous prions pour obtenir ce que Dieu a depuis toujours réservé à l'efficacité de nos prières. C'est ce que saint Grégoire disait déjà : que les hommes méritent par leurs prières d'obtenir ce que Dieu depuis avant les siècles avait décidé de leur donner (1). »

fuit, cur conjugem sterilem accepit? Sed nimirum constat quia Praedestinatio precibus impletur, quando is in quo Deus multiplicare semen Abrahae praedestinaverat, oratione obtinuit ut filios habere potuisset. »

(1) « Ex divina Providentia non solum disponitur qui effectus fiant,

Qu'est devenue l'objection des déterministes : Ne priez pas, nous disaient-ils, prier est impie; c'est follement vouloir changer l'ordre établi par Dieu. Certes, la prière change bien quelque chose, autrement elle ne serait utile à rien, mais ce n'est pas l'ordre universel de la Providence qui est changé par la prière; c'est tel ordre particulier de choses créées; la prière est incluse dans l'organisation générale de la création, et c'est de cette organisation même qu'elle obtient la puissance de changer telles ou telles choses particulières. La prière ne change pas, la volonté de Dieu, elle l'accomplit.

« Il serait aussi stupide, nous dit saint Thomas, de prétendre qu'il est inutile de prier pour obtenir quelque chose de Dieu parce que sa Providence est immuable, que de dire qu'il ne faut par marcher pour parvenir à un lieu, ni manger pour se nourrir (1). » Contre les déterministes l'Angélique Docteur précise ce que peut et ce que ne peut pas la prière : « Toute erreur dans la matière est qu'on ne distingue pas l'ordre universel de la création et tel ordre particulier. Un ordre est établi entre plusieurs effets par l'unité de leur cause, et un ordre comprend d'autant plus de sujets que sa cause est plus universelle; et si nous considérons la cause absolument universelle qui est Dieu, il est nécessaire que l'ordre qui en provient s'étende à toute chose. Rien n'empêche donc qu'un ordre

sed etiam ex quibus causis, et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorumdam causae actus humani; unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum. Et idem etiam est in naturalibus causis : et simile est etiam de oratione : non enim propter hoc oramus, ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus, quod Deus disposuit per orationes esse implendum; ut scilicet homines postulando mereantur accipere, quod eis Deus omnipotens ante saecula disposuit dare, ut Gregorius dicit..... »

(1) « Simile est ergo dicere non esse orandum ut aliquid consequamur a Deo quia ordo suae Providentiae est immutabilis, ac si diceretur quod non esset ambulandum ut perveniamus ad locum, nec comedendum ut nutriamur, quae omnia patet esse absurda. »

particulier soit changé par la prière ou par quelque autre chose ; puisque en dehors de cet ordre il existe d'autres choses qui peuvent se transformer... Mais en dehors de l'ordre qui comprend tout, nous ne pouvons pas supposer quelque chose par quoi puisse être soustraite de la cause universelle l'ordre qui en dépend ; c'est pourquoi les stoïciens, qui ramenaient à Dieu tout l'ordre des choses comme à sa cause universelle, affirmaient que l'ordre établi par Dieu ne peut d'aucune manière être changé. »

Il nous faut attacher la plus grande importance à l'argumentation de saint Thomas contre les Stoïciens, elle manifeste en effet à quel point ils appauvrissent la valeur de la prière, ceux qui sous prétexte de sauvegarder la liberté séparent plus ou moins nos actes humains de la Providence de Dieu ; d'après le texte que nous allons lire il ne semble pas téméraire d'affirmer que si les actes libres des hommes n'étaient pas l'objet de la Providence, et d'une Providence active et efficiente, la prière serait inefficace : « Les Stoïciens, dit saint Thomas, n'ont pas su conserver devant les yeux l'ordre universel de la création en déclarant inutiles les prières, comme s'ils supposaient les volontés humaines et leurs désirs affranchis de l'ordre universel ; ils nous disent en effet : Soit que vous ayez prié, soit que vous ne l'ayez point fait, ce sera toujours le même effet qui sera produit, à cause de l'ordre universel de la création. En parlant ainsi les Stoïciens excluent manifestement la prière de l'ordre universel de la création, car, si la prière est incluse dans l'ordre universel de la création, par la prière, comme par toute autre cause, Dieu le disposant ainsi, certains effets doivent être produits... Les prières ont de la valeur, non pas comme si elles devaient transformer l'ordre éternel disposé par Dieu, mais parce qu'elles sont comprises dans cet ordre (1). »

(1) « Sed in hoc iterum a consideratione universalis ordinis recedebant (Stoici...) quod ponebant orationes ad nihil utiles esse, tamquam arbitrentur voluntates hominum et eorum desideria ex quibus ora-

Les adversaires avaient objecté : La prière est inefficace à cause du décret éternel de Dieu, et c'est en se basant sur ce même décret que le Docteur angélique leur répond en prouvant la valeur de la prière.

Saint Thomas nous livre le même enseignement dans le traité *de la Vérité*. Nous donnons ce texte en note : il contient un passage fort intéressant sur la prescience de Dieu. Il ne suffit pas de dire que Dieu a prévu nos prières, mais il faut affirmer que Dieu est l'auteur et le maître de la prière.

Ce n'est pas Bannez, c'est saint Thomas d'Aquin qui le dit : « La prière ne sert pas à notre salut parce que préexistante dans la prescience de Dieu, la prescience des mérites ne peut pas être la cause de la prédestination..... La prière sert à l'obtention de l'effet prédestiné comme lorsque quelqu'un se sert d'un instrument pour accomplir son travail..... C'est un effet de la prédestination que tel homme soit sauvé, et c'est encore un effet de la prédestination qu'il soit sauvé par telles prières et par tels mérites (1). » Maintenant que saint Thomas a prouvé l'efficacité

tiones procedunt, sub illo universali ordine non comprehendi; quum enim dicunt quod, sive orationes fiant sive non, nihilominus idem effectus sequitur in rebus ex universali ordine eorum, manifeste ab illo universali ordine vota orantium sequestrant. Si enim haec sub illo ordine comprehendantur, sicut per alias causas, ita et per haec, ex divina ordinatione aliqui effectus sequuntur..... Valent igitur orationes, non quasi ordinem aeternae dispositionis mutantes, sed quasi sub tali ordine etiam illae existentes. »

(1) *De Veritate*, qu. VI, a. 6 : « Praedestinationem juvari precibus sanctorum, dupliciter potest intelligi : Videlicet uno modo, quod orationes sanctorum iuvent ad hoc quod aliquis praedestinetur; et hoc non potest esse neque de orationibus, secundum quod in propria natura existunt, quia temporales sunt, praedestinatio autem aeterna, neque etiam secundum quod existunt in praescientia Dei, quia praescientia meritorum vel propriorum vel aliorum non est causa praedestinationis. Alio modo potest intelligi praedestinationem precibus sanctorum posse iuvari, quod oratio iuvet ad consequendum praedestinationis effectum, sicut aliquis iuvatur instrumento, quo suum opus perficiat..... Est dicendum quod praedestinatio divina numquam mutatur; sed tamen orationes et alia opera bona valent ad consequendum

de la prière et qu'il a fondé cette efficacité sur la Providence de Dieu, nous pouvons considérer la prière comme un moyen et l'exaucement de la prière comme le but voulu par Dieu même. La question qui se pose maintenant est celle-ci : Comment la prière atteint-elle son but? Pourquoi Dieu se sert-il d'un tel moyen pour atteindre sa fin et nous donner ses biens? Pourquoi Dieu veut-il être prié? C'est ce que saint Thomas développe dans l'opuscule III, ch. 256 :

« Ce n'est pas au même titre que la prière est nécessaire quand on s'adresse à un homme et quand on s'adresse à Dieu. » Quand c'est un homme que je prie, la prière lui est indispensable pour qu'il connaisse mon désir, et les raisons qui l'appuient. Il n'en est pas de même pour Dieu : « La prière, adressée à Dieu est nécessaire (non à Dieu) mais à celui même qui prie, afin qu'il constate ses déficiences, qu'il plie son âme, pour désirer avec ferveur et piété ce qu'il espère obtenir par la prière, et qu'ainsi, il se rende capable de recevoir les dons de Dieu.

« Quand on prie un homme, il faut être déjà dans sa familiarité pour qu'il soit possible de s'adresser à lui; mais la prière que nous faisons à Dieu nous rend ses familiers (1). »

praedestinationis effectum. In quolibet enim ordine causarum, attendendus est non solum ordo primae causae ad effectum, sed etiam secundae causae ad effectum, et ordo etiam causae primae ad secundam; quia causa non ordinatur ad effectum nisi ex ordinatione causae primae. Causa autem prima dat secundae quod influat super causatum suum... Dico igitur quod praedestinationis effectus est salus humana, quae a Deo procedit sicut a causa prima; sed eius possunt esse multae aliae causae proximae quasi instrumentales, quae sunt ordinatae a divina praedestinatione ad salutem humanam, sicut instrumenta applicantur ab artifice ad effectum artis explendum; unde sicut praedestinationis est effectus quod iste salvetur; ita et quod per orationes tales vel merita talia salvetur. »

(1) « ... Aliter tamen necessaria est oratio ad obtinendum aliquid ab homine, aliter a Deo..... (describitur oratio ad hominem)..... Sed oratio ad Deum est homini necessaria propter seipsum qui orat; ut scilicet ipsemet suos defectus consideret, et animum suum flectat ad

Saint Thomas avec soin distingue du mérite l'efficacité de la prière. Le mérite a en effet une efficacité quasi intrinsèque, fondée sur la justice divine. La prière a une efficacité extrinsèque fondée sur la libéralité de Dieu :

« Le mérite suppose un ordre de justice et de paiement, car c'est à la justice qu'il convient de donner une récompense à celui qui la mérite. L'impétration comporte, au contraire, de la part du donateur une réponse de miséricorde et de libéralité. C'est pourquoi le mérite a en lui-même tout ce qui est requis pour parvenir à sa récompense; la prière n'a pas d'elle-même sa force d'impétration : elle la puise dans la décision et la libéralité du donateur (1). »

Il est inutile d'insister davantage et de répondre aux objections. Saint Thomas a respecté « l'immutabilité et l'impassibilité divines; il a même respecté un juste déterminisme de l'ordre général du monde. L'efficacité de la prière est donc bien prouvée sans qu'il soit nécessaire de donner la main aux libertistes dont les théories s'opposent aux principes fondamentaux de la raison.

Abbé Mollard,
Docteur en Théologie.

ferventer et pie desiderandum quod orando sperat obtinere : per hoc enim ad recipiendum idoneus redditur..... Ad orationem quae fit ad hominem, praeexigitur familiaritas, per quam sibi deprecandi aditus pateat; sed ipsa oratio quae ad Deum emittitur, familiares nos Deo facit. »

Lire la même doctrine dans le Comm. in lib. 4 Sent., d. 15, qu. 4, a. 1, qu^{ula} 1.

(1) « Meritum importat ordinem justitiae ad praemium, quia ad iustitiam pertinet retribuentibus ut merenti reddat praemium : sed impetratio importat ordinem misericordiae vel liberalitatis ex parte donantis; et ideo meritum habet ex seipso unde perveniatur ad praemium; sed oratio non habet ex seipsa unde impetret, sed ex proposito vel liberalitate dantis... »

Pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente

Réponse du R. P. Joret a M. le chanoine Saudreau

Monsieur le chanoine et vénéré Maître,

Je réponds bien volontiers au désir que vous m'exprimez. Je ne suis pas combattif du tout. Mais paisiblement je prendrai position ici comme je l'ai fait dans mon ouvrage sur *la contemplation mystique d'après saint Thomas d'Aquin*. Vous savez que je suis bien d'accord avec vous, dans les grandes lignes tout au moins. Voici les observations que je ferais sur deux points seulement de votre exposé, d'abord touchant la question de la contemplation acquise, puis sur l'élément constitutif de l'état mystique. Je m'en rapporterai surtout à saint Thomas d'Aquin.

I

La méditation contemplative

Si l'on étudie dans la Somme théologique le traité de la vie contemplative, on y voit que pour saint Thomas toute bonne méditation chrétienne s'achève en contemplation. C'est donc que pour lui il y a une contemplation qui dépend de notre activité, bien différente de cette contemplation passive qui est l'œuvre des dons du Saint-Esprit.

Mais la méditation dont il parle n'est pas du tout l'exercice que l'on appelle couramment de ce nom. L'objectif en est tout autre. Il y a donc deux sortes de méditation comme deux sortes de contemplation. En expliquant cela bien clairement on pourrait peut-être travailler efficacement à établir une entente. Que de fois les discussions partent d'un simple quiproquo!

Ouvrons donc notre Somme au traité de la vie contemplative (IIª IIªᵉ, qu. 180). On peut trouver plus haut un très beau traité *de oratione* (IIª IIªᵉ, qu. 83). Mais il s'agit là de la prière de demande. Pour l'oraison c'est au *de vita contemplativa* qu'il faut recourir. Ici il s'agit précisément de la vie d'une âme chrétienne qui par amour pour Dieu (art. 1) s'applique à penser à lui le plus possible. N'est-ce pas ce qu'on appelle la vie d'oraison?

A l'article deuxième saint Thomas se demande si les vertus morales appartiennent à la vie contemplative? Elles n'y appartiennent, répond-il, qu'à titre de dispositions préalables. Elles y préparent l'âme en disciplinant les passions intérieures, en apaisant les agitations extérieures. Elles établissent la pureté au dedans, la paix au dehors. Ainsi elles permettent de vaquer à la contemplation. Mais elles ne sont pas un élément constitutif de cette vie. Elles appartiennent à la vie active (cf. qu. 181, a. 1).

Notons que pour saint Thomas la vie active comprend l'effort que nous faisons pour nous discipliner moralement aussi bien que l'application aux œuvres de bienfaisance spirituelle et corporelle, le premier effort encore plus que le second, donc les exercices de l'ascèse d'abord.

Or la méditation, telle qu'on l'entend couramment, est l'un de ces exercices ascétiques, elle est l'ouvrage de la vertu morale de prudence par laquelle nous devons régler notre vie. Pour cela nous délibérons, devant Dieu, bien entendu, et à la lumière de notre foi, nous faisons « l'élection » de ce qu'il convient d'accomplir, nous examinons tous les motifs capables de nous en bien persuader et les moyens les meilleurs d'en venir à l'exécution, bref nous prenons de bonnes résolutions pratiques. Les résolutions pratiques, voilà l'objectif propre de la méditation. C'est le fruit qu'elle doit finalement produire. Ne vaut rien celle qui n'y aboutirait pas. Sentant son impuissance et sa misère, l'âme prie Dieu de lui venir en aide pour tenir ces résolutions comme elle a dû le prier au commencement afin de voir clairement son devoir. Mais cette prière de demande, œuvre elle-même de l'intellect pratique et de la vertu morale de religion, n'appartient pas à la vie contemplative. Si la méditation se rattache à celle-ci, ce ne peut être que par l'intention de celui qui s'adonne à cet exercice à seule fin de devenir ainsi capable de contempler

plus tard. Mais pour entrer dans la vie contemplative il faudra sortir de ces procédés préalables dont l'office n'est que de déblayer le terrain.

Au contraire, il y a une méditation qui appartient à la vie contemplative elle-même. C'est à elle que saint Thomas consacre l'article troisième : « Nous parlons ici, dit-il, de la vie contemplative telle que l'homme la mène. Or il y a, d'après Denys, cette différence entre l'homme et l'ange que celui-ci voit la vérité d'un simple regard, tandis que l'homme ne parvient à cette intuition de la simple vérité que par une suite d'opérations et à partir de données multiples. D'où il résulte que la vie contemplative consiste en un acte unique dans lequel elle se consomme finalement, à savoir la contemplation de la vérité. Et c'est de cet acte final qu'elle reçoit son unité. Mais elle comporte beaucoup d'autres actes qui la préparent à cet acte suprême. Certains de ces actes se rapportent à l'acquisition des principes d'où l'on procède à la contemplation de la vérité. Ce sera par exemple une lecture, l'audition d'un sermon. D'autres ont pour objet de déduire des principes la vérité que l'on cherche. C'est ici que se place l'effort personnel de méditation. La méditation s'entend du progrès de la raison qui à partir de certains principes, de certaines données, naturelles, ou surnaturelles, s'achemine à la contemplation de la vérité » (art. 3, corp. et resp.).

Dans la vie contemplative du chrétien, la seule dont il s'agit ici, c'est finalement Dieu que l'on veut contempler. On ne considère d'autre objet que comme un moyen de connaître les perfections divines (art. 4).

« C'est une joie que de voir, dit saint Thomas. La joie est plus grande encore de voir une personne que l'on aime. Or la vie contemplative consiste principalement en la contemplation de Dieu à laquelle la charité nous pousse » (art. 7).

L'acte de contemplation ne saurait ici-bas se prolonger beaucoup à son maximum. Mais la vie contemplative demeure à cause de la charité qui est son principe et sa fin (art. 8, ad 1, ad 2). C'est elle qui pousse à la méditation. « Lorsque l'homme s'est donné de tout cœur à la foi, dit saint Thomas, il aime la vérité qu'il croit et alors elle devient l'objet de ses réflexions et il l'embrasse sous toutes les raisons nouvelles qu'il réussit à découvrir » (II^{ae} II^{ae}, qu. 2, a. 10).

Voit-on combien cette méditation est différente de la pre-

mière dont nous avons parlé, la méditation au sens aujourd'hui usuel du mot? Je dirais, pour employer des mots récemment mis à la mode, que celle-ci est plutôt anthropocentriste, tandis que l'autre est théocentriste. Plus simplement, l'une est morale, et l'autre, théologale (1). Voilà qui marque bien leurs objets si divers. Dans le cas de la méditation morale je prends pour objectif direct le gouvernement de ma vie. Dans le cas de la méditation théologale, mon thème de réflexion c'est Dieu, ses perfections et sa vie en lui et en moi ; c'est Jésus-Christ par qui Dieu s'est révélé et mis à notre portée, Jésus vivant autrefois sur la terre, Jésus vivant maintenant au ciel et vivifiant son Église.

Tandis que dans le premier cas je m'efforçais vers les résolutions pratiques, ici j'ai pour but l'intuition contemplative, le simple regard fixé avec complaisance sur le Dieu que j'aime. Ma méditation se simplifiera de plus en plus pour y aboutir plus rapidement et pour s'attarder dans les affections diverses que cette intuition suscite tout naturellement. Une fois mon esprit bien approvisionné d'idées grâce aux considérations maintes fois faites, je ne perds plus de temps à méditer longuement. Les sentiments divers qui s'élèvent de mon cœur vers le Dieu que je regarde occupent davantage mon temps. Puis, même ces affections, je ne sens plus le besoin de les multiplier. Mon regard d'amour fixé sur Dieu ne lui dit-il pas tout? Je le réitère le plus possible. Voilà à quoi aboutit peu à peu la méditation dont parle saint Thomas ici et que j'appellerais d'un mot qui me semble bien résumer sa pensée : La méditation contemplative.

L'autre méditation, si l'on veut y persévérer, nous laisse dans une impasse au point de vue contemplatif. On en sortira, il est vrai, en suivant le conseil que j'ai entendu donner jadis par un excellent maître des novices. Commencez votre méditation par vous mettre en présence de Dieu et restez-y si vous vous y trouvez bien, abandonnant la méditation préparée. Mais qui ne voit que la méditation théologale, loin d'être un empêchement dont il faut se débarrasser, nous introduit à la contemplation directement, par son propre effort, et que l'intuition contemplative où elle s'épanouit est

(1) Cf. le remarquable article du R. P. Lemonnyer, O. P., dans la Revue apologétique du 1er mai 1924 : *Les trois sortes d'oraison.*

la véritable pierre d'attente de la contemplation mystique? Pour préparer notre intelligence à celle-ci la méditation contemplative est le moyen normal. Car c'est à la capacité intuitive de l'intelligence humaine que les dons intellectuels du Saint-Esprit s'adaptent pour la prolonger divinement. C'est en faisant notre possible suivant notre manière humaine que nous mériterons l'intervention divine.

Sans doute la méditation morale est utile et nécessaire même, particulièrement dans les débuts de la vie spirituelle, plus spécialement au cours d'une retraite de conversion. C'est un exercice excellent, que l'examen particulier (construit sur le même modèle d'ailleurs) prolongera avec grand profit. Il sera bon d'y revenir de temps à autre.

Mais remarquons aussi que la méditation contemplative, par les actes d'amour de Dieu qu'elle fait émettre tout naturellement et dans lesquels elle trouve sa fin, travaille par là même à notre progrès moral avec une efficacité supérieure. Car ce n'est pas de connaître notre devoir et de prendre des résolutions précises que nous avons le plus besoin ordinairement, c'est de force pour y être fidèle. Et la grande force c'est la charité qui nous attache à Dieu foncièrement, nous fait épouser toutes ses intentions et nous les montre se réalisant actuellement par telle résolution que si souvent nous avons prise en vain, mais qui désormais a plus de chance d'être tenue.

Il faut dire encore qu'il existe des combinaisons de ces deux sortes de méditation. Après avoir contemplé Dieu en lui-même, ou en Notre-Seigneur, la sainte Vierge, les saints, on se regarde soi-même si différent et l'on s'applique dans la prière à communier à la perfection divine. Saint Thomas indique cette méthode (IIª IIæ, qu. 82, a. 3), et le traité *de moribus divinis* qu'on lui attribue en est une belle illustration.

Ce que je voulais faire remarquer c'est qu'il y a une contemplation active. Je comprends que ce nom ne vous plaise guère et celui de contemplation acquise encore moins. De fait la plupart de ceux qui s'en servent veulent indiquer par là un stade de la vie spirituelle où l'on pourrait se maintenir à volonté et longuement dans une intuition contemplative. Or cela ne semble pas pouvoir exister. Les distractions surviennent bien vite et interrompent cette intuition. Ajoutons qu'il s'agit ordinairement de vérités de foi sur lesquelles notre

esprit a plus de peine à se fixer. *Cogitat*, il s'agite, n'y voyant pas clair et n'étant maintenu que par la pression de la volonté. Il faut l'intervention des grâces mystiques pour arrêter son regard sur les vérités de foi, pour faire durer l'union à Dieu, en dépit des distractions.

Sans cela il n'y a que des intuitions rapides. On peut seulement les réitérer plus ou moins fréquemment et ainsi préparer son esprit à recevoir la contemplation mystique qui dans le début ne sera accordée elle-même que parcimonieusement, si bien qu'on ne sentira guère la différence entre les intuitions actives et les intuitions passives.

Les moyens ne manquent pas de s'appliquer à la méditation contemplative. Il y a d'abord l'étude des choses divines dans un ouvrage de théologie, la lecture d'un livre de spiritualité, à condition que cette étude, cette lecture se développent sous l'influence de l'amour de Dieu et donnent lieu à des affections. Et ainsi un travail fait en chambre sur la première ou la troisième partie de la Somme se terminera dans un simple regard d'amour sur Dieu ou Notre-Seigneur Jésus-Christ, tandis que bien des méditations morales faites consciencieusement à la chapelle le matin, durant le temps de l'oraison, n'y aboutiront jamais d'elles-mêmes.

Mais une oraison, si elle est comprise comme nous l'avons dit, sous forme de méditation contemplative, y réussira mieux encore que l'étude théologique et la lecture spirituelle, car pendant le temps qui lui est consacré on se préoccupera moins d'acquérir des idées nouvelles que d'utiliser celles que l'on aura déjà acquises pour se recueillir en Dieu et le regarder avec complaisance.

A la différence de la méditation morale, cette oraison sortira facilement de l'heure ou de la demi-heure qui lui est assignée pour se répandre dans la journée entière à l'état diffus. On vivra dans un commerce de foi et d'amour avec Dieu, commerce qui s'intensifiera au temps du culte liturgique, à la messe surtout et aux différentes heures du saint office, à la visite au Saint-Sacrement.

Ainsi donc entre la simple méditation et la pure contemplation, il y a quelque chose d'intermédiaire qui est la méditation contemplative. Plus méditation que contemplation dans les débuts, lorsque l'esprit doit travailler péniblement pour parvenir à l'intuition, plus contemplation que méditation à

la fin, quand le travail de l'esprit s'est forcément simplifié, quand il suffit d'un peu de recueillement pour pénétrer telle vérité, pour considérer tel mystère aimé avec lequel on s'est familiarisé longuement. Le nom de contemplation n'est-il pas consacré dans ce sens pour désigner la considération des mystères du Rosaire? Et ce n'est pas certes de contemplation infuse qu'il s'agit ordinairement, encore que celle-ci y intervienne plus souvent qu'on ne croit. Ce que saint Ignace nomme pareillement une contemplation est du même genre : une scène évangélique facile à évoquer et qui facilite les affections du cœur. Et tel regard d'amour fixé avec insistance sur une image pieuse, vers le crucifix, du côté du tabernacle, n'est-ce pas une contemplation encore?

Simple méditation, méditation contemplative, pure contemplation, ces trois sortes d'exercices, qui méritent plus ou moins le nom commun d'oraison, correspondent à la vie purgative, à la vie illuminative, à la vie unitive, mais surtout, ainsi que le R. P. Lemonnyer l'a parfaitement expliqué (1), ils se rapportent aux trois groupes de principes d'activité surnaturelle qui sont en nous. En bas les vertus morales, plus haut les vertus théologales, à la cime les dons du Saint-Esprit. C'est cela qui montre le mieux la valeur de cette classification. Bien loin d'être artificielle, on la trouve inscrite dans notre organisme même de la main de Dieu.

Pour finir j'admets comme vous que la pure contemplation est le fruit des dons du Saint-Esprit. Ces dons existent en toute âme en état de grâce et ils y grandissent à mesure qu'elle progresse dans la charité. Nous méritons à proprement parler (*de condigno*) cet accroissement. D'autre part, il est vrai, la grâce opérante qui doit les mettre en œuvre dépend du bon plaisir du Saint-Esprit. Mais il nous appartient d'ajouter à notre mérite insuffisant la force impétratoire de la prière. « J'ai prié et l'esprit de sagesse est venu en moi. » Saint Thomas cite justement ce texte de l'Écriture à la fin de son article sur la méditation contemplative (II^a II^{ae}, qu. 180, a. 3, ad 4). Quand cette prière est dictée par une charité fervente, elle plaît trop à notre divin Ami pour n'être pas exaucée tôt ou tard. Il nous accordera la contemplation infuse ou mystique.

(1) Cf. article cité, page 135.

Infuse oppose cette contemplation à celle que l'on pourrait acquérir par ses efforts, et mystique la distingue de la claire vision du ciel, la seule contemplation parfaite. Mystique signifie aussi qu'elle est affaire d'amour plus que de connaissance précise. Je vais insister là-dessus dans les pages suivantes.

II

L'état mystique.

Si dans le premier point je vous ai proposé quelques petites restrictions, dans mon second j'abonderai pleinement dans votre sens, comme vous allez voir. J'insisterai même davantage sur le rôle fondamental de l'amour infus dans l'état mystique. C'est bien là, me semble-t-il, l'élément essentiel qui s'y retrouve toujours et d'où procèdent d'autres éléments plus ou moins variables qui peuvent s'y rencontrer aussi.

« Cette contemplation ténébreuse, dit saint Jean de la Croix, est la théologie mystique que les docteurs appellent sagesse secrète, communiquée selon la doctrine de saint Thomas par l'infusion de l'amour dans l'âme. Cette communication se fait secrètement... Nos facultés sont incapables de l'acquérir, c'est le Saint-Esprit qui la verse dans l'âme. » (*Nuit*, l. II, ch. XVII).

Le docteur mystique se réfère ici au grand docteur commun. Il nous renvoie au premier article du traité de la vie contemplative (IIª IIæ, qu. 180, a. 1). Comment? On a plutôt tendance à ne voir en cette question que la vie contemplative telle que l'on peut s'y appliquer par l'effort des vertus. Serait-ce le contraire et ne s'agirait-il là que de l'exercice des dons du Saint-Esprit qui produisent la contemplation mystique? Non, saint Thomas parle bien de l'une et de l'autre, car il suppose tout ce qu'il a enseigné plus haut touchant notre organisme surnaturel et la grâce des vertus et des dons. A l'article septième il parle nommément des *habitus* de sagesse et de science qui permettent de contempler sans difficulté. Il désigne ainsi non moins les dons que les vertus, car les uns et les autres sont pour lui des *habitus*, et les dons plus que les vertus facilitent la contemplation. D'ailleurs « l'esprit de sagesse » dont il a fait mention plus haut (art. 3, ad 4) convient certainement mieux à la grâce opérante qui fait agir le don de sagesse qu'à la grâce coopérante qui concourt avec la vertu du même nom.

Mais si la méditation contemplative, fruit des vertus, a son principe dans la charité, la contemplation mystique, qui provient des dons, y prend aussi sa source. Seulement dans le premier cas c'est un amour actif, cherché, excité par notre effort; dans le second c'est un amour passif qui s'est ému comme spontanément, qui semble nous avoir été donné tout fait. On explique théologiquement cette expérience en disant que là il y a eu simplement grâce actuelle coopérante, et ici, grâce opérante : l'âme a été toute mue par l'Esprit-Saint et n'a eu qu'à consentir à cette motion.

N'y a-t-il pas eu auparavant une lumière infuse, passivement reçue, pour diriger cet amour? Oui, le plus souvent, semble-t-il, une intuition mystique qui nous fait regarder Dieu comme notre fin dernière, notre tout. Mais cela n'est pas nécessaire. Au dire de saint Jean de la Croix un acte ordinaire de notre vertu de foi peut suffire. L'âme éprouverait alors une touche d'amour dans la volonté sans avoir éprouvé la touche d'intelligence dans l'entendement. « La foi infuse suffit (à certaines âmes) pour satisfaire le besoin de science que requiert l'entendement, et Dieu se sert de cette vertu pour infuser en elles ou augmenter la charité qui se traduit par des actes d'amour plus élevés sans que la connaissance suive la progression de la volonté. » (*Cantique*, str. 26, commentaire; cf. *Nuit obscure*, l. II, ch. 13; *Vie flamme*, str. 3, vers 3, § x.)

Tout d'abord la volonté seule est captivée, dit sainte Thérèse (*Chemin*, ch. 31). Cette union de la volonté à son divin objet va croissant en intensité depuis les anxiétés de l'âme à la recherche de Dieu dans la nuit des sens jusqu'à la transformation de l'âme en Dieu dans le mariage spirituel. Sainte Thérèse a détaillé les degrés intermédiaires qui relient ces deux points extrêmes. C'est premièrement la quiétude, où l'union à Dieu n'est pas assez intense pour empêcher les distractions. Pendant que la volonté adhère à Dieu, l'entendement et l'imagination divaguent. Puis le progrès s'accentue et voici qu'intérieurement on se trouve tout absorbé en Dieu. Cette deuxième phase mérite très spécialement le qualificatif d'union. Ensuite la concentration intérieure amène dans le corps des effets extatiques qui cessent plus tard si l'âme progresse encore et arrive à l'état d'union transformante. Pour ces manifestations corporelles, leur caractère, leur intensité

semblent dépendre beaucoup du tempérament individuel. Mais l'élément commun à toute âme mystique et à tous les degrés de l'ascension mystique, c'est l'union à Dieu qui s'opère comme passivement.

Des lumières s'ensuivent d'ordinaire, lumières positives qui éclairent pour l'âme certains aspects des vérités révélées, ou lumières plutôt négatives qui donnent une haute idée de la transcendance de Dieu. Ces lumières d'intelligence, de science ou de sagesse proviennent de l'amour. *Principium motionis donorum qui est amor*, dit saint Thomas (in Isaiam, cap. XI). La vie intense de la charité donne à l'âme des expériences originales et profondes qui complètent sa connaissance spéculative des mystères. Et l'Esprit-Saint, qui habite en nous sous les espèces de la charité, prolonge l'action de celle-ci et renforce ses inspirations.

Il faudrait, pour être bien compris, développer longuement ces propositions. Ces courts énoncés suffiront du moins aux esprits qui sont initiés à ces questions. Je continuerai à ne donner que de brèves indications, car il faut bien se borner.

La conscience de cet état d'amour infus, base de la vie mystique, rend compte non seulement des expressions empruntées par les âmes privilégiées de Dieu à l'amour profane, mais aussi de toutes ces métaphores que pour s'expliquer elles tirent de la connaissance sensible : pas n'est besoin de faire appel à cinq sens spirituels dont nous serions doués.

De là provient la science expérimentale de Dieu dont parle saint Thomas lui-même et qu'il attribue au don de sagesse, *sapida scientia*. De là procède le sentiment de la présence de Dieu que les âmes mystiques éprouvent fréquemment. Dans les effets passivement reçus qu'elles expérimentent intérieurement, elles perçoivent aussitôt (sans l'ombre d'un raisonnement qui passerait par un moyen terme), elles perçoivent la cause divine qui se manifeste à elles. Saint Thomas appelle cette connaissance « quasi expérimentale », car le sujet ne sent avec une absolue certitude que son état affectif ; et c'est en quoi diffèrent, tout en se ressemblant beaucoup par ailleurs, la conscience que nous prenons de notre âme et le sentiment mystique de la présence de Dieu en nous. L'expérience que nous avons de notre âme en ses actes et ses émotions est certaine (De verit. qu. 10, a. 8, ad 8 in contr.), tandis que de Dieu, en son action qui nous impressionne par

moments, nous n'avons qu'« une certaine expérience », comme le dit saint Thomas (I^a, qu. 43, a. 5, ad 2; I^a II^{ae}, qu. 112, a. 5). L'expérience demeure imparfaite, bien qu'elle soit beaucoup moins conjecturale aux heures mystiques qu'en temps ordinaire et qu'à ces moments privilégiés on soit comme incapable de douter du divin contact.

Mais on peut percevoir Dieu en creux, si l'on peut dire, aux heures de tendance inquiète vers lui, et en plein, aux moments de jouissance satisfaite, — deux états bien différents par lesquels passent les âmes selon les étapes de leur vie intérieure, et où leur tempérament peut avoir aussi son influence. Dans le premier cas on a plutôt le sentiment pénible de l'absence de Dieu que de sa présence.

Du moins le sentiment de la réalité divine semble-t-il exister toujours dans la vie mystique. Et cela se comprend dans notre position. Ce sentiment est la conséquence toute naturelle de cet amour infus qui nous porte vers Dieu. Il donne la conviction vive de son existence effective.

On s'explique encore par là que les parfaits de la vie active puissent être dans l'ordre mystique sans avoir une contemplation intellectuelle aussi caractérisée que les âmes adonnées à une vie où tout est organisé pour la contemplation. Ils ont dans l'amour infus l'élément fondamental de la contemplation mystique et par suite le sentiment de la réalité de Dieu. Ils vivent facilement dans l'attention à sa présence et dans l'abandon à sa Providence. Ils voient tout venir de lui et se servent de tout pour aller à lui.

Tels sont les deux points où il m'a semblé avoir quelques remarques à faire en réponse à votre enquête.

Veuillez agréer, Monsieur le Chanoine et vénéré Maître, l'hommage de mes bien respectueux sentiments.

F.-D. Joret, O. P.

Passe-Prest, Saint-Paul (A.-M.),
le 20 septembre 1929.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

I. — Traités systématiques. — Principes généraux de vie spirituelle.

François Meurant. — *Savoir aimer*. Dijon, Publications « Lumière », in-12, 184 p.

Th. Becquet, O.S.B. — *Sagesse de vie*. Les fondement d'une vie pleine selon l'enseignement catholique. — Bruxelles, Cité chrétienne, in-8, 134 p.

O. Cohausz, S.J. — *Die Frömmigkeit Jesu Christi*. Kirnach-Villingen, Schulbrüder, in-8, IV-314 p.

H. Costa de Beauregard. — *Pensée divine et choix humains*. Recherches Sciences relig., t. 19, 1929, p. 142.

V. Doucet. — *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio juxta theologos a saec. XIII usque ad XX*. Antonian., t. 6, 1929, p. 167.

G. Foch, S.J. — *La vie intérieure : son couronnement*. Belle et sainte mort. L'holocauste. Préparation à la mort. — Toulouse, Apostolat de la Prière, in-8, 80 p.

J. Heeringckx, O.F.M. — *De theologiae spiritualis studio*. Anton., t. 4, 1929, p. 209.

Et. Noël. — *L'amitié*. Loi du divin. — Orient, 1929, p. 38.

Fr. Pelster, S.J. — *Zur Frage nach der Mogliehkeit einer « beatitudo naturalis »*. Scholastik, t. 4, 1929, p. 255.

***. — *Petit guide de la voie d'union à Dieu*. Explications. Conseils. Renseignemenls. — Turin-Rome, Marietti, 1928, In-12, 40 p.

A. Portaluppi. — *Ascetica e mistica*. Dottrine spirituali. — La Scuol. Catt., sér. 6, t. 13, 1929, p. 56; 125; 218.

***. — *Via Crucis D. N. Jesu Christi*, ex Scriptura, Patribus et liturgiis contexta a quodam monacho O.S.B. — Turin, Marietti, 1928, in-32, 78 p.

A. Zacchi, O.P. — *Problema del dolore dinanzi all' intelligenza e al cuore*. Roma, Ferrari, 1928, in-8, 450 p.

II. — Ascétisme. — Vertus morales.

Arnaud d'Agnel et d'Espiney. — *Le scrupule*. Comment le prévenir? Comment le guérir? — Paris, Téqui, in-12, 300 p.

H. Brun. — *Le Pharisien sous la cendre*. Notes et méditations religieuses. — Paris, Bloud, in-18, 200 p.

E. Böminghaus, S.J. — *Aszese oder Gebet?* Antwort auf eine Streitfage. — Zeitschr. Asg. Myst., t. 4, 1929, p. 126. En quoi consiste l'ascèse? Son rapport avec la prière. Réponse à Bremond.

F. Cavallera. — *La retraite d'après les Exercices*. Rev. d'Asc. et de Myst., t. X, 1929, p. 290.

V. Gérard. — *Le découragement*. Coll. Nam., t. 23, 1929, p. 35. Notion, sources, effets, remèdes du découragement.

V. Holzmeister, S.J. — *Orationes liturgicae meditationibus exercitiorum S. Ignatii de Loyola accommodatae*. 2e éd. Œniponte, F. Rauch, 1929, in-32, 20 p.

Mgr de Keppler. — *L'école de la souffrance*. Traduit par le P. M. Roch, cap. — Paris, libr. St-François-d'Assise, in-12, 187 p.

P. Picot de la Clorivière, S.J. — *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison*. Paris, Beauchesne, 1928, in-12, xxvi-144 p.

K. Wild. — *Wie mache ich gute Exerzitien*. Lentesdorf a. Rh., Johannes bund, 1928, in-8, 112 p.

Ste Willems. — *De peccatis desperationis et pusillanimitatis necnon praesumptionis et audaciae*. Collationes Brugenses, t. 29, p. 22.

K. Schjelderup. — *Die Askese*. Eine religions-psychologische Untersuchung. — Berlin, De Gruyter, 1928, in-8, vi-249 p.

III. — Mystique.

H. Bremond, J. Lebreton. — *Correspondance à propos de la « Métaphysique des Saints »*. Études, t. 198, 1929, p. 544.

J. Ceuppens. — *De donis Spiritus Sancti apud Isaiam*. Angelicum, 1928, p. 525.

Claudio de Jesus Crucificado, C.D. — *Mística y literatura*. Contra una possible desviacion de los estudios místicos en España. — Mont. carm., t. 30, 152 p.

D. Dobbins, O. M. Cap. — *Franciscan Mysticism.* Franciscan Studies, n° 6. New-York, J. F. Wagner, 1927, in-8, 207 p.
Examen critique de la théologie mystique de saint Bonaventure, avec référence aux sources de sa doctrine.

P. Dudon. — *Mémoire inédit de Fénelon sur l'état passif.* Rech. Science Rel., t. 19, 1929, p. 97.

R. Egenter. — *Gottesfreundschaft.* Die Lehre von der Gottesfrundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. u. 13 Jahrh. — Augsburg, Filser, 1928, in-8, xv-339 p.

R. Garrigou-Lagrange, O. P. — *Le problème de l'amour pur et la solution de saint Thomas.* Angelicum, t. VI, p. 83.

J. de Guibert, S. J. — *Daturne modus mentaliter orandi qui vere sit contemplatio acquisita?* Gregor., t. 10, 1929, p. 3.
Pour le maintien de la distinction entre contemplation acquise et contemplation infuse.

L. de Grandmaison. — *Direction sur l'oraison.* Rev. d'Asc. et de Myst., t. X, 1929, p. 225.

R. Hoornaert, S. J. — *Le discernement des esprits.* Prêtre et Ap., n° 121, p. 67.

A. Horvath, O. P. — *Influxus Christi in evolutione imaginis Dei.* Angel., t. 6, 1929, p. 125.
Quelle est l'influence du Christ sur la vie consciente de l'âme chrétienne, et en tant que l'âme reproduit par ses actes l'image de la vie divine?

A. Kronfeld. — *Wert und Problematik der Mystik.* Zeitchr. f. Parapsychol., 1928, p. 18-23, 84-90, 154-161.

La mistica in S. Paolo. Civilt. catt., A. 80, t. II, 1929, p. 110; p. 315.

J. Maréchal, S. J. — *Sur les cimes de l'oraison.* Quelques opinions récentes de théologiens. — Nouv. Rev. Theol., t. 56, 1929, p. 177.
Chapmann, P. de la Taille, P. de Guibert, P. Gardeil, P. Picard, Mgr Waffelaert, P. Peypens.

M. Simon. — *Die Christlichkeit der « Christliche Mystik ».* Zeitwende, 1928, p. 245-61.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).